



Archives de sciences sociales des religions

140 | octobre - décembre 2007
Varia

Jérôme Souty, Pierre Fatumbi Verger. *Du regard détaché à la connaissance initiatique*

Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, 519 p.

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/11923>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 157-310

ISBN : 978-2-7132-2145-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Jérôme Souty, Pierre Fatumbi Verger. *Du regard détaché à la connaissance initiatique* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, document 140-73, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/11923>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Jérôme Souty, Pierre Fatumbi Verger. Du regard détaché à la connaissance initiatique

Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, 519 p.

Daniel Vidal

- 1 Voici, en toute sa complexité, l'homme Pierre Verger – mais aussi bien l'ethnographe trouble-fête des méthodes et savoirs anthropologiques. Voici son parcours de vie et de recherches – une quête de l'autre, bien plus que, participante ou *a fortiori* de surplomb, une enquête sur l'autre. Pierre Verger (1902-1996) le passeur de frontières, le messager d'une culture à l'autre, l'initié... : Jérôme Souty, à juste titre, n'hésite pas, en conclusion d'un ouvrage d'une exceptionnelle richesse informative et analytique, de le dire agent d'une « révolution copernicienne en ethnologie », en même temps que mobilisant une « anti-méthode », « non reproductible » parce que liée à un itinéraire singulier. Singularité exemplaire, dont peuvent témoigner, mais en discontinu, quelques ethnologues, rares, – mais qui qualifie P. Verger sur le très long terme, et sans solutions de continuité. Non pas qu'il n'y eut des ruptures dans son « œuvre-vie », cette vaste entreprise de recherche d'altérité, passant, chez lui, par la déprise de soi, sa dépossession, ainsi qu'on l'eût écrit d'un chemin de mystique. Mais ce ne furent que scansions confirmant la légitimité d'un itinéraire sans faille ni remords, des premiers actes de prise en compte des mondes et cultures visités (1930-1945) aux cinq décennies afro-américaines puis africaines, de « vocation dévorante ».
- 2 La geste de Verger relève d'emblée de telle passion, sinon de même dévoration. Soit les voyages au long cours des années 1930 : il ne photographie en telle fièvre et dissémination que pour se soumettre à « la grâce de l'instant ». Ici, déjà ; nulle contrainte technicienne ou esthétique. Passion ? Pulsion ? « Ce n'est pas moi qui photographie, c'est quelque chose en moi qui appuie sur le déclencheur sans que je décide vraiment ». Acte non intentionnel ? Trop vite dit : « attention flottante », propose J. Souty, ce qui place le photographe en situation de vigilance permanente, loin d'un quelconque abandon au

« hasard objectif ». S'il ne choisit pas ses « sujets », du moins le moment de la « révélation » des prises de vue est-il aussi l'instant où se « révèle l'intention cachée » du geste. Si bien que telle « écriture visuelle », que l'on peut dire « automatique », dans la mesure où elle « saisit l'instant » sans interpréter ce qui est vu, ouvre la voie à la connaissance de l'auteur en même temps, sinon plus, que de ce qui est porté au regard. Pourrait-on dire que ce sont les « sujets » photographiés qui instituent l'auteur, qui « fabriquent » l'auteur ? Barthes, que cite opportunément J. Souty : « La photographie, c'est l'avènement de moi-même comme autre ». Sans doute le désir, le besoin, l'urgence d'altérité, qui fondent la passion de Verger, sont-ils ici-même, et pleinement, assurés, assumés. Basculant en cette altérité, et y renaissant, Pierre Verger ne le peut que sous condition d'une présence absolument non intrusive « face » au sujet photographié, à l'opposé de Cartier-Bresson, ce « voleur d'image ». Si J. Souty revient en plusieurs moments de son ouvrage, sur Verger-photographe, ce n'est pas de hasard. Et l'on ne peut que féliciter l'auteur d'avoir accompagné d'un bout à l'autre son analyse d'un parcours photographique du plus grand intérêt, qui fait de cet ouvrage un livre d'art à part entière.

- 3 Dès cette passion, une « épistémologie » se déchiffre. C'est l'œil du photographe qui « invente » l'œil de l'ethnologue. Le rapport à l'autre qui s'y énonce, loin de toute esthétique et de toute séduction « primitiviste », va décider de la pente ethnologique des années 1950-95. D'une part, l'extrême précision des 'détails', d'autant plus signifiants que la photo, cette « contingence pure » dont traite R. Barthes dans *La chambre claire* (1980), « livre tout de suite des 'détails' qui sont le matériau même du savoir ethnologique » – et J. Souty, citant Barthes, ne cesse de mentionner cette attention méticuleuse de P. Verger à tout ce qui peut advenir dans le temps d'un événement, aussi « local » soit-il. D'autre part, cette « recherche du temps perdu », qui fonde la photographie comme éternité de l'instant, et comme naissance nouvelle à soi-même qui s'institue par le rapport à l'autre, livre la raison des recherches ethnologiques qui commencent véritablement au début des années 1950 : privilège accordé aux situations métisses, minoritaires, marginalisées – syncrétismes, mélanges culturels. Ouverture à la diversité ; à l'autre comme singulier, – comme, en quelque sorte, unique. De telle singularité, que Verger longtemps ne commentera pas ses photos, réticent à superposer un langage à un autre, au risque d'en fausser la signification, et l'exemplarité. Les milliers de photos réalisées constituent ce que J. Souty appelle un « journal de terrain visuel » porteur autant que déclencheur d'un travail de connaissance, où la dimension documentaire se déploie en capacité heuristique. Il y a là, en cette étape première de l'œuvre-vie, une leçon majeure : le matériau n'est jamais brut, ouvert à tous les orients de l'interprétation, mais, au contraire, « objet » au sens plein du terme, foyer d'objections, en effet, et d'interpellations.
- 4 P. Verger ne légendera cette immense documentation (60 000 photos) qu'au début des années 1950, qui marquent son « basculement » en ethnologie. L'écriture doit entrer en congruence avec le visuel, le « verbal avec le pictural », selon, la formule de J. Souty. Quelque rares textes d'abord, puis, en 1954, *Dieux d'Afrique, Culte des Orishas et Voduns*, où le montage croisé des photos permet la comparaison des cultes africains et bahianais, et, dans le même cadre conceptuel, en 1957, les *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia (...)* et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique. P. Verger ne récuse pas l'archivage, non plus que le classement, mais il entend laisser à l'image une « autonomie complète », et, pour cela, à partir d'elle, « inventer une nouvelle syntaxe ». De là, ces croisements, ces séries narratives capables, par le ressenti propre du discontinu et du « bricolage syncrétique », de restituer le déroulement d'un rituel. Alors s'avèrent plus que des affinités : des points

d'exacte convergence entre cultes africains et cultes brésiliens, que P. Verger, on le verra, ne manquera pas, peut-être hâtivement, d'interpréter en termes d'héritage.

- 5 Pour l'essentiel, cependant, le pas est franchi : le passage à l'écriture, ardemment souhaité par Théodore Monod et Alfred Métraux, est inséparable du passage à la position d'ethnographe, puis d'ethnologue. Et les mêmes réquisits qui étaient mobilisés dans la passion photographique vont être sollicités dans la pratique ethnologique. Pas de « regard froid », classificateur *a priori*, pas de mise en scène d'une « altérité inaccessible », mais la lente, irrésistible et obstinée immersion dans la culture de l'autre, en sa quotidienneté, et son secret. Mais peut-on éluder le paradoxe de l'ethnologie : livrer une « science écrite » des cultures orales et de leurs savoirs ? Comment penser, et surtout résoudre, cet impossible conflit de références ? Car l'écriture, rappelle J. Souty, occupe « un statut déterminant » dans la tradition savante, en ce qu'elle « décontextualise » et « abstrait » le savoir, promouvant des interprétations saturées d'ethnocentrisme. Ainsi se configure un corpus « indépendant d'une situation discursive ou performative ». Redoutable défi auquel P. Verger tente longtemps d'échapper, mais qu'il est cependant conduit à relever dès lors qu'il entre en écriture. Alors que l'écrit, désaffectant la culture de son engendrement oral pour en proposer la formule, risque toujours de sacrifier celui-là à celle-ci, et de dériver au plus loin de sa raison, P. Verger va tenter de reconduire dans sa propre écriture les mécanismes de l'oralité, cette « parole agissante ». Il ne recourt pas aux « montages textuels », mais privilégie une « transcription dynamique », qui « replace les savoirs dans les conditions de leur énonciation ».
- 6 Dès lors, restituer la « vision » des acteurs s'effectue sans danger de « contaminer la tradition orale ». Ainsi des *Notes sur les cultes Orisas et Vodun*, « ouvrage ethnographique majeur », écrit J. Souty, pour cette double raison : rien de ce qui fut « dit » ne fut altéré par des analyses en extériorité ; les « matériaux » sont de première main, et servent d'instruments critiques des « sources écrites ». Rapport direct au réel, « prééminence absolue du terrain », sans sacrifier à la tentation de constructions intellectuelles « extérieures aux représentations des acteurs ». La publication en 1981, à Salvador /Sao Paulo, de son livre sur les dieux yoruba (*Orisha. Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*, trad. fr. 1982) marque définitivement son agrégation à la cohorte des ethnologues. Mais l'écriture n'en demeure pas moins soumise aux mêmes principes, privilégiant toujours « empirie et pragmatisme », en cela relevant des mêmes qualités que la littérature anglo-saxonne dans les registres similaires de recherche. Plus qu'acharnement interprétatif de pratiques cultuelles/culturelles qui tend à se substituer à son « objet », P. Verger pratique l'écriture pour « légitimer et rendre visibles » ces pratiques – cultures yoruba, fon ou afro-brésiliennes –, et « démontrer et défendre les spécificités irréductibles des civilisations de l'oralité par rapport à celles de l'écrit ».
- 7 Une fois définies ses conditions méthodologiques et d'écriture de son « œuvre-vie », peut-on considérer que l'hostilité de Pierre Verger à toute structuration de connaissances, équivalant à une fossilisation des cultures vivantes, évacuerait par principe la proposition d'ensembles non systémiques d'hypothèses ? Certes, J. Souty rappelle cette remarque de l'ethnologue-photographe : « Je n'ai pratiquement rien vraiment cherché ; j'ai regardé sans véritablement comprendre ». Aveu d'étonnement perpétuel, d'ouverture à l'imprévu, de disponibilité permanente à ce qui tient de l'autre et qui vient de tous les ailleurs visités, pénétrés au plus profond de leur « étrangeté » ? Sans doute, et J. Souty n'a de cesse de saisir l'œuvre de Verger comme toujours ouverte et, à vrai dire, sollicitée par quelque désir d'infini. Mais « regarder », on l'a noté dans la passion photographique, n'est

tomber ni en sidération aveuglante, ni en indifférence « mystique » : c'est, certes *a minima*, choisir, que ce choix s'opère ou non en pleine clarté de décision. Ne pas « comprendre » ce qui se déploie sous le regard, n'implique pas que l'on se retire sur l'Aventin du non-savoir. Comprendre est verbe équivoque. Construire un savoir conçu en complétude et cohérence, et à partir de là, revenir sur l'objet de « départ » pour en dire la « vraie » raison. P. Verger se situe aux antipodes de cette prétention. Et pour cette raison même, usant du « détachement » comme technique de recherche, il est en mesure de faire émerger des hypothèses en archipel, au plus près du « réel » qui l'assiège et dont il se veut à la fois le témoin et l'obligé, le donateur et le destinataire.

- 8 À méthode « par défaut », et contre l'ethnologie « conquérante et volontariste », ethnologie « par défaut » ? J. Souty signale l'importance décisive de la rencontre avec Alfred Métraux (1902-1963), qui le contraint à s'inscrire dans les circuits de la « connaissance savante » et « légitime ». Mais Verger n'en poursuivra pas moins sa « stratégie d'évitement » : « Les explications, dira-t-il longtemps après, ne m'ont jamais intéressé », lui qui désirait « vivre les choses sans chercher à s'expliquer pourquoi ». Car expliquer est « épuiser le réel », et conduit, presque nécessairement, à « sur-interpréter » des données pré-sélectionnées. Pour P. Verger, c'est le contraire qui s'impose : très longue durée du « terrain » (quarante années brésiliennes, surtout bahianaises ; dix-sept années africaines – Dahomey/Nigeria) ; lente absorption des « valeurs », accomplie jusqu'à saturation, jusqu'à initiation : Verger partage avec Roger Bastide, mais plus intensément s'il se peut, cette inhabitation des mondes en leur étrangeté. Où, note J. Souty, « l'instant et la trace "sont privilégiés par rapport" à l'événement et aux preuves », comme il en fut de l'acte photographique. Mais pour saisir, entendre, recevoir, ces traces et ces éclats de temps, Verger ethnologue tisse des relations d'extrême proximité, qui font de chaque interlocuteur venu du « petit peuple de la rue » un partenaire à part entière dans le parcours de connaissance, à l'opposé d'un Marcel Griaule considérant « l'indigène comme un dissimulateur ». Sociabilité ouverte, empathie : se mettre à la place de l'autre ; se faire autre. Être pleinement cet autre. Gageure ? Face aux conditions requises de toute science sociale, Pierre Verger plaide pour un renversement complet de la relation du chercheur à son « objet ». Mais fut-il seul à procéder ainsi ? Bastide, Devereux, Métraux, Lydia Cabrera : un réseau d'ethnologues l'accompagne, en tout ou partie, sur cette voie de connaissance, cette naissance commune à soi-même et à l'autre, quand Lévi-Strauss installe une distanciation radicale avec son « objet » d'étude, et que Michel Leiris se débat en « crispations intellectuelles ».
- 9 Sans doute fallait-il, au milieu du xx^e siècle, ce coup de force méthodologique, poussé jusqu'en ses plus extrêmes conséquences, pour renouveler, ou en finir avec, le « regard eurocentrique sur l'homme noir ». À cette condition, une connaissance neuve pouvait se proposer, et être reconnue en sa scientificité. Car elle procédait d'un regard net de tout pré-jugement, et ouvrait les faits à l'intelligence de leur accomplissement. Le « pèlerinage aux sources de la tradition africaine » des cultes brésiliens ne se pouvait que dans l'observance stricte de cette affinité élective, et passionnée, que P. Verger a portée à son plus haut degré d'intensité. De l'expérience du candomblé à l'épreuve des cultes dahoméens ou nigériens, le passage s'imposait. Il n'est pas ici le lieu d'entrer dans le vif de ces rituels et de leurs variations dans l'espace et le temps : J. Souty leur consacre une analyse à la fois minutieuse et de vaste amplitude. Nul ne pourra désormais s'y confronter sans que référence soit faite à l'œuvre de P. Verger. Mais il ne s'agit pas, en cet ouvrage, d'adhérer sans condition à l'ensemble des conceptions de Verger. À partir de l'étude *in*

vivo des cultes brésiliens, J. Souty observe que l'ethnologue a sans doute livré une « image quelque peu magnifiée de l'Afrique », centrée sur, et peut-être biaisée par, une « survalorisation » du modèle culturel yoruba. De s'être constitué « archéologue de la mémoire et de l'identité collective yoruba », Verger l'africain a tenté de retrouver la matrice des cultes que Verger le brésilien avait étudiés.

- 10 « Recherche nostalgique du temps perdu », note J. Souty, qui conduit l'ethnologue à faire montre d'un excès de « zèle néo-traditionaliste » : Trop de fidélité à la tradition ne risque-t-elle pas d'occulter les changements propres à toute gestion des rituels ? Il reste que, pour la première fois, l'approche bilatérale des rites comparés – divinités yoruba et fon africaines, divinités afro-brésiliennes, orixa 'nagô' et voduns 'jéjé', pour s'en tenir aux plus centrales des analyses vergériennes – se déploie hors circuit européen. Bien entendu ; les cultes brésiliens ne reproduisent pas à l'identique les cultes en terre africaine. Les « boutures », note J. Souty, « sont plus vivaces que l'original », mais P. Verger, en conclut que le candomblé de Bahia atteste, par cette adaptabilité même, la capacité de résistance à la « modernité ». Si toute interprétation « essentialiste » de la matrice africaine n'est pas pour autant évacuée de l'ethnologie de P. Verger, si court, en filigrane de ses écrits et pratiques de recherche, l'opposition entre « pureté » de la tradition et relative « dégénérescence » des syncrétismes ultérieurs, si même Verger en vient à « imposer des modèles rituels qu'il a lui-même choisis comme normatifs » – bref, si tout un pan de sa prise en charge ethnologique du « réel » fait problème, c'est d'avoir privilégié résolument une posture de quête tout entière versée au compte de cette réalité, et à son bénéfice le plus large. Qui a pu conduire Verger à lui accorder une plus-value en excès.
- 11 Mais cet « excès » ne peut s'entendre hors la singularité de son cheminement en sa plus stricte intimité, au terme logique duquel vient l'initiation. J. Souty souligne les « phases » qui conduisent l'ethnologue à cet ultime pas. Séparation avec le monde et la société familiale, et « fuite » dans les voyages, entre 1925 et 1931, ainsi qu'il en fut de Leiris. Processus de recherche, sans doute, mais de soi aussi bien, pour une renaissance revendiquée. Quête d'anonymat, ensuite, de 1932 à 1946, perte du nom, et volonté partout de se faire étranger. Simmel avait marqué combien ceci déjà, cet impératif de marginalité, valait errance et étrangeté. Aimantation, enfin, pour clore ces premiers pas, vers le « monde noir », univers magnétique. Son désir : « se fondre au Noir et oublier sa condition de Blanc ». J. Souty précise : « vouloir être un autre c'est d'abord vouloir être Noir », s'agréger ainsi à cet autrui collectif. Que ce soit à Dakar ou à Bahia. Là, la rencontre de la « négritude », et l'indépassable frontière du Blanc. Ici, en 1946, le choc, qui ouvre la voie à l'initiation. J. Souty en décrit les étapes, les enjeux, les impossibles conditions, et cependant possibles. Le candomblé : non plus une adhésion par référence à un « ancêtre africain » réel/mythique – mais l'intégration à un culte réorganisé hors tout familialisme ou référence clanique. P. Verger y trouve un réseau d'« identités électives plus qu'héritées, choisies plus que subies » où se légitime sa « relative marginalité ». L'initiation est un parcours, non un acte circonscrit. « Balalao » en Afrique – et donc « maître de la divination et du savoir oral yoruba », « fils » de Xango, maître de la foudre, et, en 1953, au Dahomey, terre matricielle, initié à Ifa : il prend nom *Fatumbi* – « celui qui renaît par la grâce d'Ifa ». D'autres initiations viendront, mais P. Verger restera fidèle au modèle africain. Une connaissance « initiatique » vient ainsi se superposer à l'accumulation de compétences « profanes », fussent-elles obtenues par « détachement ».

- 12 La question du « secret » se pose désormais au centre de la problématique de la transmission des connaissances acquises dans le cours des rituels. Il n'est pas, en effet, de récit circonstancié d'initiation dans l'œuvre de P. Verger. Les balalaos, écrit Hampaté Bâ sont « les conservateurs des secrets de la Genèse cosmique ». Mais qu'en est-il des secrets autorisant l'énoncé des garants cosmiques de l'ordre ? Gestualités et formules, pratiques et comportements, soit, écrit J. Souty, « états de corps ressentis, tours de mains appris car imités et répétés (...), connaissance acquise par imprégnation lente et progressive, (...) art de faire et de se comporter ». Rien donc de « capital » à cacher : mais rien non plus qui puisse se transmettre « instantanément par la parole ni, *a fortiori*, par l'écrit ». Est-ce un hasard, si ce silence, cet autre langage ici requis, cette « accoutumance à la discrétion », réactivent chez P. Verger les conditions de l'acte photographique des premières années de sa quête ? Le secret afro-brésilien, écrit encore J. Souty, « touche à la saveur des choses ». Le secret est, en définitive, « l'expérience vécue », dans son unicité, même si cadrée par rites et obligations. Sa loi relève alors du for intérieur. Rien d'un théâtre, rien d'une « comédie », qui supposeraient feintes et jeux de rôle. Leiris, Métraux, analysaient ainsi les trances de possession inscrites dans les rituels africains et afro-brésiliens. P. Verger s'insurge : entrant « de plain-pied » dans la danse, dans le rite, il apprend à y lire « l'extériorisation de tendances refoulées », personnelles ou/et collectives. Psychologisation d'un fait social ? Sans doute, mais à quel autre prix échapper aux constructions dénégatrices et ravageuses ? Au-delà de cette psychologie, tout un univers de sens émerge, qui dit la fondation toujours recommencée du monde – du groupe en sa plasticité, en sa plurielle vérité – la transe, ou l'impératif de naissance sans cesse, comme en sommeil paradoxal se réinvente continûment l'identité de soi.
- 13 La transe : événement nucléaire des rituels étudiés par P. Verger sur son chemin d'initiation. Sur ce même chemin, l'ethnologue constitue progressivement une « science » de la symbolique des plantes, inséparable de cette initiation. Recherche qui commence dès 1946, pour connaître un premier aboutissement en 1967 (brochure publiée par l'Institut des Études Africaines de l'Université d'Ifé), et que consacrera, en 1995, la parution à Sao Paulo de l'ouvrage majeur sur l'usage des plantes dans la société yoruba (*Ewé. Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yoruba (Nigeria-Bénin)* : trad. fr. 1997). Au « secret » de l'initiation, et à la connaissance initiatique, répondent le secret des plantes, et le savoir qui en procède, et le pouvoir. Car chaque plante est en relation avec un orixa, divinité du panthéon yoruba. P. Verger reproduit le classement yoruba de chacune selon la « valeur symbolique » attachée à son nom, ainsi que les formules incantatoires l'énoncent et le convoquent, pour en « stimuler la force sacrée ». Par cette mise au net d'un système de classification d'une extrême complexité, chaque plante circulant en des registres symboliques à multiples ramifications, P. Verger participe à la fois du partage du secret, et de sa transmission, transformant, comme en toute incantation, « l'énergie labile » de la plante « en énergie vibratoire », dès lors chargée de sa pleine efficacité symbolique. En fin de vie, l'œuvre ultime réalise ainsi le dessein premier : relier les mots et les choses, les noms et les symboles, le soi et l'autre, et témoigner, dans cet univers de correspondances, ainsi que le souligne J. Souty au terme de cet ouvrage d'une séduisante rigueur, de la force des logiques non disjonctives, nous invitant « à élargir les catégories de notre rationalité ».